

EL MISTERIO DE CRISTO EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA

Sobre la dimensión trinitaria de la vida cristiana¹

ANTONIO ARANDA

1. *La sacramentalidad de la Iglesia*²

La inabarcable riqueza de la realidad divino-humana de la Iglesia, de su condición de sacramento universal de salvación, que se encierra sintéticamente en la expresión «misterio de la Iglesia», puede ser analizada desde diferentes aspectos parciales que, como tales, dan una razón limitada de su

1. Las reflexiones que ofrecemos en estas páginas forman parte de un estudio más extenso sobre la esencia cristológico-pneumatológica del misterio de la Iglesia. Por esa razón, algunos de los elementos teológicos que utilicemos no serán enteramente desarrollados en las páginas siguientes, pero sí explicado su significado.

2. Sobre la naturaleza sacramental del misterio de la Iglesia conforme a la doctrina de *Lumen gentium*, 1, 9 y 48, textos que están en la base de nuestra reflexión, cf P. SMULDERS, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en G. BARAUNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, pp. 377-400; G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, en *La Scuola Catt.* 102 (1974) 673-717; Y.-M. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de salvación*, Madrid 1976; en la p. 89, nota 23 de este trabajo se ofrece una síntesis de la historia de la noción de sacramentalidad aplicada a la Iglesia; W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, en E. KLINGER-K. WITTSTADT (hrsg.) *Glaube im Prozess. Christ sein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg i. Br. 1984.; COMM. THEOL. INTERNATIONALIS, *Themata selecta de Ecclesiology*, n. 8: «De Ecclesia tamquam sacramento Christi», Roma 1985, pp. 45-49; S. DIANICH, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiology contemporanea*, Torino 1987, pp. 65-88; R. BLAZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1988, pp. 88-96.

significado teológico³. Incluso una hipotética consideración global de todos los elementos constitutivos de la Iglesia, si se llevase a cabo sólo en uno de los dos planos de su realidad —el ontológico y el histórico-salvífico—, daría pie a una reflexión también insuficiente. Al reflexionar sobre éste o sobre cualquier otro de los misterios revelados no es buen método de trabajo reducirse a una disección analítica de sus diversos aspectos, sino que es necesaria una verdadera inmersión intelectual y vital en su realidad tal como nos ha sido dada en la Iglesia. Se debe siempre insistir en el criterio metodológico fundamental de que el significado teológico de los misterios de la fe sólo puede llegar a advertirse cuando se aceptan como tales⁴. Ahí comienza el pensamiento teológico.

«La Iglesia terrena y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su Cuerpo (cf Ef 4, 16). Esta es la única Iglesia de Cristo, que confesamos en el Símbolo como una, santa, católica y apostólica»⁵.

Como misterio de fe, el de la Iglesia se nos muestra como una realidad sobrenatural históricamente conforme con la estructura encarnatoria, que rige la gratuita donación de Dios al hombre. Dicha estructura, como ha quedado expresado en el texto que acabamos de leer, es sacramental, en

3. Es lo que expone, por ejemplo, A. DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander 1975. Por «modelos de la Iglesia» entiende Dulles las diversas expresiones significativas del misterio de la Iglesia, limitadas si se toman por separado, aunque complementarias entre sí.

4. Cf., por ejemplo, lo que escribe en relación al misterio del Dios revelado, W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1975, pp. 151-158 («El Dios oculto»).

5. *Lumen gentium*, 8.1. Sobre el misterio de la Iglesia conforme al texto del cap. I de *Lumen gentium*, cf B. RIGAUX, *El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia*, en G. BARAUNA, o.c., pp. 289-308; T. STROTMANN, *La Iglesia como misterio*, en *ibid.*, pp. 325-340; comentario de A. GRILLMEIER en LTK (*Das zweite vatikanische Konzil*), I, pp. 166-175. Puede verse además, H. DE LUBAC, *Quid significet Ecclesiam esse mysterium*, en A. SCHÖNMETZER (ed.), «Acta Congressus Intern. de Theol. Concilii Vaticani II», Roma 1968, pp. 32 ss.; G. COLOMBO, *Il «popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare*, en *Teologia* 10 (1985) 93-167; COMM. THEOL. INTERN., *Themata selecta...*, o.c., n. 3: «Ecclesia ut «mysterium» et «subiectum historicum»», Roma 1985, pp. 18-23.

cuanto que lo dado en la historia bajo condiciones creaturales (Dios mismo en su Vida trinitaria, la participación en su comunión interpersonal) es realmente algo histórico pero no agota su realidad en serlo, pues no sólo significa o representa lo que da sino que es lo que da. Todo misterio revelado y dado *es lo que significa* en su dimensión histórica de don y, en consecuencia, también *significa lo que es*, por más que en su condición de evento histórico y ante nuestra inteligencia no aparezca plenamente esa identidad. La cuestión teológica por excelencia consiste precisamente en tratar de comprender y formular esa identidad. Eso es, en efecto, lo que pretende el pensamiento teológico al buscar el «significado» de un determinado misterio: expresar con la mayor hondura posible que ese misterio—tal como nos ha sido dado en la Iglesia— *significa lo que es, además de ser lo que significa*.

El misterio de la Iglesia terrena en sí misma, en la plenitud de su ser, en su ser plenamente aquello que esa noción (*Ecclesia in terris*) significa, ¿qué es, en qué consiste teológicamente? Para responder a esa pregunta—que es una pregunta sobre la doctrina de fe, sobre lo que creemos— es necesario pensar la Iglesia en su estadio definitivo, como Iglesia definitivamente realizada *in patria*, y contestar diciendo lo que (en la fe, sin comprender) sabemos. *In patria* la Iglesia es exactamente el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza en el Espíritu; la expresión misteriosa y plena de la comunión de los miembros de Cristo con su Cabeza y entre sí. En su plenitud final y misteriosa la Iglesia es la comunión de los hijos con el Padre en el Hijo por el Espíritu Santo, comunión de personas elevadas en el Hijo a la condición filial, que viven en el Espíritu en donación al Padre⁶.

Esa misteriosa realidad es la que la teología debe tratar de decir con mayor profundidad, al buscar el significado teológico del misterio de la Iglesia en la tierra. Sabiendo por la doctrina de fe que la Iglesia terrena en su realidad histórica, ésta Iglesia que formamos los bautizados, es lo que

6. La noción de *comunión* en el sentido que aquí la utilizamos, a partir principalmente de *Lumen gentium*, 48 (cf el comentario de O. SEMMELROTH, en LTK I, o.c., pp. 314 s.), ha sido recientemente expuesta en la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, Roma, 28.V.1992. En su n. 3 se lee: «El concepto de *comunión* está en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia, en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad y con los otros hombres, iniciada por la fe y orientada a la plenitud escatológica en la Iglesia celeste, aun siendo ya una realidad incoada sobre la tierra». Sobre el sentido que damos a éste «*vivir en donación al Padre*» hemos desarrollado algunas ideas en *Misterio trinitario, misterio de amor*, en Scripta Theologica 18 (1985) 18-45.

significa y significa lo que es —es decir, significa el misterio de plenitud antes señalado—, es preciso que la teología trate de decir *cómo lo significa*. Tenemos la obligación teológica de exponer *cómo* esta Iglesia *in terris*, expresión bajo condiciones histórico-temporales del misterio del Hijo de Dios hecho hombre, significa en sí misma, en su realidad ontológica y existencial, en su organicidad, en sus fieles, su misteriosa condición.

2. Iglesia terrena y misterio de Cristo

La configuración histórica de la Iglesia terrena, con sus características fundacionales —su estructura jerárquica, su diversidad de miembros—, está en íntima y necesaria correlación con la condición histórico-temporal del hombre y con la forma histórico-temporal de la donación de Dios al hombre en el Hijo encarnado y en el Espíritu Santo enviado. La Iglesia *in terris* es así aquí (en el tiempo, en la historia), y bajo esas condiciones expresa su misterio. *In patria*, cuando sean trascendidos el tiempo y la historia y ya no existan las condiciones histórico-temporales en las que necesariamente se expresa en la tierra su misterio, la Iglesia no dejará de ser y significar lo que realmente es en Cristo y en el Espíritu, pero lo hará de modo distinto.

«La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf Act 3, 21) (...). La renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva (...), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa»⁷.

Si la Iglesia del cielo, en su plenitud final transtemporal, «después» de la Parusía —«antes», ahora, ya existe la Iglesia en esa plenitud, pues *in patria* viven, en su humanidad, Cristo y su Madre—, es el Cuerpo de Cris-

7. *Lumen gentium*, 48. Cf los trabajos de P. MOLINARI, *Indole escatológica de la Iglesia peregrinante y sus relaciones con la Iglesia del cielo*, en G. BARAUNA, o.c., pp. 1143-1162; y R. GABAS, *Indole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial*, en «Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia», Madrid 1966, pp. 882-923.

to, unido por el Espíritu a su Cabeza, vivificado con la vida misma de Dios, existiendo filialmente en donación al Padre, eso mismo es ya misteriosamente aquí, en la etapa temporal, bajo condiciones históricas. Esta es la misteriosa realidad que en la doctrina de fe se formula como verdad, y que la teología ha de esforzarse en comprender mejor y desarrollar. *La Iglesia es en la tierra lo que es en el cielo: el Cuerpo de Cristo glorioso, unido a su Cabeza y vivificado por su Espíritu*⁸. Pero, ¿cómo se significa y se realiza esa verdad bajo las condiciones históricas que conforman la Iglesia visible?

El desarrollo de este punto requiere llamar la atención sobre dos ideas elementales pero clarificadoras, que se pueden formular así:

a) La expresión Cuerpo de Cristo indica, como es evidente, su entera y perfecta condición humana y no sólo su cuerpo como tal. Decir «Cuerpo de Cristo glorioso» es exactamente lo mismo que decir «humanidad gloriosa de Cristo» o «Cristo hombre en su glorificación», es decir, Cristo *qui sedet ad dexteram Patris*. Cuando San Pablo, y tras él la Iglesia, emplea la expresión «Cuerpo de Cristo» aplicada al misterio de la Iglesia, lo que quiere resaltar es la unión de los miembros con la Cabeza. «La Iglesia como Cuerpo de Cristo, permaneciendo en todo su valor su no identidad con Cristo —cosa incluida en el principio de analogía—, es la forma de existencia terrena del Cristo resucitado y exaltado a la gloria. Es a un mismo tiempo acontecimiento pneumático e institución visible. “Este Cuerpo de Cristo es, por cierto, Cristo en su Cuerpo. En él está Cristo presente, es la presencia de Cristo” (Schlier). La Iglesia, que en su existencia terrestre todavía es peregrina, no por ello está menos presente en el cielo mediante Cristo, que es su cabeza. De este modo, el Cuerpo de esta cabeza, la Iglesia terrestre, puede llamarse con todo derecho *Cristo en la tierra*»⁹.

8. Sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo conforme lo desarrolla *Lumen gentium*, que es la base sobre la que trabajamos, cf E. SAURAS, *El misterio de la Iglesia y la figura del cuerpo*, en «Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución...», o.c., pp. 172-225; J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, Madrid 1972, pp. 387-422; J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, pp. 257-273; ID., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid 1987, pp. 5-134; Y.M. CONGAR, *Lumen gentium, 7. L'Eglise corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique*, en «Le Concile Vatican II. Son Eglise. Peuple de Dieu. Corps du Christ», Paris 1984.

9. Esta es una de las conclusiones a las que llega A. ANTON, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977, en su capítulo X: «La concepción paulina de la *Ekklesia*», pp. 553-569; la cita está en p. 568. Cf también

b) La humanidad gloriosa de Cristo es la misma santa humanidad del Hijo de Dios nacido de María, que ha llevado una existencia terrena, ha padecido, muerto y resucitado. Ambas afirmaciones expresan una profunda verdad de fe: el misterio del Hijo de Dios hecho hombre —conforme a la «ley sacramental» de todos los misterios revelados— sólo es plenamente *in patria*: sólo allí es en plenitud lo que significa y sólo allí significa en plenitud lo que es. El misterio de la santa humanidad del Hijo de Dios encarnado se realiza plenamente en su actual estado glorioso *in patria*, al que ha llegado por su resurrección, tras su muerte en la cruz, en la que culmina su existencia terrena. Cada uno de esos momentos históricos (su existencia, su muerte, su resurrección) es, por otra parte, inseparable de los otros, pues constituyen la realidad histórica y por ello humanamente esencial de esa santa humanidad. Se debe, por tanto, decir que el misterio del Hijo de Dios hecho hombre no sólo es y significa que nació verdaderamente de mujer, sino también que vivió como hombre, que padeció y murió en la cruz, que resucitó y «volvió» al Padre. Eso es lo que la humanidad glorificada de Cristo es y significa plenamente *in patria*, sin que nada de ello deba omitirse al expresar su misterio, pues no quedaría expresado con verdad si se omitiese, por ejemplo, la realidad de su gloria o se rompiese la unidad indisoluble de su historia humana de vida, muerte y resurrección. Así, pues, cuando se dice que la Iglesia terrena es y significa, bajo las condiciones de su existir histórico-temporal, el misterio del Cuerpo o de la humanidad de Cristo glorioso, lo que se está diciendo es que es y significa el misterio de la vida, muerte, resurrección y ascensión *ad dexteram Patris* propias de esa humanidad glorificada. La pregunta teológica que nos hacemos es *cómo lo significa*.

Para responder a esa pregunta es necesario pensar antes sobre otras: ¿qué es esencialmente la Iglesia histórico-temporal?, ¿qué la constituye y caracteriza en su realidad visible? Las distintas explicaciones que pudieran darse según los diferentes aspectos que se tomen como referente inmediato, confluirían necesariamente en una: *la Iglesia terrena es fundacionalmente ni más ni menos que la comunión de sus miembros entre sí y con su Cabeza*¹⁰. Define esencialmente a esta comunión de fieles la común dignidad bautis-

H. SCHLIER, *Corpus Christi*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* II (1957) 437-453; ID., *Los nombres de la Iglesia en las Cartas paulinas*, en «Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo testamento», Madrid 1970.

10. Es ésta una manera de expresar sintéticamente la doctrina conciliar (cf *Lumen gentium*, 4, 8, 13-15, 21, 24-25; *Dei Verbum*, 10; *Gaudium et spes*, 32; *Unitatis redintegratio*, 2-4, 14-15, 17-19, 22), desarrollada en la ya citada *Carta* de la Cong. para la Doctrina de la fe sobre «La Iglesia como comunión»

mal; existe como tal para desarrollar una misión salvífica de mediación entre Dios y el mundo; y con el fin de realizar esa misión ha sido orgánicamente estructurada por el Espíritu Santo con diversidad de dones jerárquicos y carismáticos. Tales características expresan, bajo forma histórica, la realidad de la Iglesia. Así es ella en su dimensión histórica: la comunión de los fieles con el Padre y con todos los hombres, en Cristo y en Espíritu Santo, al servicio de una misma misión mediadora, que es participación de la misión del Verbo encarnado.

Así se expresa, por tanto, *in terris* el misterio de la Iglesia. Esta comunión de fieles (laicos, ministros, religiosos) orgánicamente estructurada es lo que significa, es decir, es la forma histórico-temporal de la Iglesia: es en la tierra, misteriosamente, el Cuerpo de Cristo glorioso unido *in Spiritu* a su Cabeza. La cuestión teológica consiste en comprender *cómo significa lo que es*: cómo la orgánica comunión de laicos, ministros y religiosos significa dicho misterio: cómo muestra, despliega, significa el Cuerpo de Cristo.

Aunque de hecho se expresa una misma e idéntica realidad cuando se dice que la Iglesia es, en Cristo y por el Espíritu Santo, la comunión con el Padre y entre sí: a) de todos los bautizados, o bien b) de laicos, ministros y religiosos, lo cierto es que en la segunda formulación se ofrece una visión de la Iglesia teológicamente más desarrollada. Aparece la Iglesia estructurada orgánicamente en grupos distintos de fieles.

La comunión eclesial —construida por el bautismo, que incorpora a ella a los fieles, y plenificada por la recepción de la Eucaristía, Cuerpo del Señor que nos transforma en un solo Cuerpo¹¹— ha sido estructurada en la historia por el Espíritu Santo por medio de dones diferentes. En las nociones de laico, ministro y religioso se contemplan, por tanto, junto a la común condición de fiel —con identidad de vocación y misión— la recepción de dones específicos que distinguen a unos grupos de otros. En tales identidad y distinción, es decir, en la manifestación histórica del misterio

11. «Se podría definir la Iglesia como el pueblo que vive del Cuerpo de Cristo, y en la celebración de la Eucaristía se convierte incluso en Cuerpo de Cristo» (J. RATZINGER, *Kirche*, en LTK 6, col. 176). Al hilo del Vaticano II y de la enseñanza paulina sobre el Cuerpo de Cristo en su triple dimensión (Cuerpo histórico, Cuerpo eucarístico, Cuerpo eclesial), la *Carta* de la Cong. para la Doctrina de la Fe sobre «La Iglesia como comunión» insiste en que: «La comunión eclesial (...) tiene su raíz y su centro en la Sagrada Eucaristía. En efecto, el bautismo es incorporación en un Cuerpo edificado y vivificado por el Señor resucitado mediante la Eucaristía, de tal modo que este Cuerpo puede ser verdaderamente llamado Cuerpo de Cristo» Sobre la eclesiología eucarística conciliar, cf B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988.

de la Iglesia, subsiste el misterio de Cristo y debe darse razón del mismo. ¿Cómo la orgánica y estructurada comunión de laicos, ministros y religiosos significa el misterio de la vida, muerte y resurrección de la humanidad de Cristo glorioso?

3. *Lo común a todos los fieles (I): el Don bautismal*

Todos los fieles poseen como propio lo que han recibido en el bautismo: el Don del Espíritu Santo y con él, como efecto ontológico inmediato, una radical configuración con la santa humanidad de Cristo, es decir, con Cristo tal cual es en su ser y en su misión inseparables: hemos sido configurados con Cristo Hijo de Dios y Redentor del hombre.

Lo que acabamos de subrayar, la *inseparabilidad entre el ser y la misión de Cristo* en la realidad de su misterio y, consecuentemente, en la fe de la Iglesia y en el pensamiento teológico, tiene una importancia decisiva en nuestra reflexión. No debe romperse en dos el misterio de Cristo, que es uno y creador de unidad¹². De igual modo, no deben ser separados el ser y la misión de la Iglesia o el ser y la misión del cristiano, en los que Cristo está presente y continúa su obra.

La recepción del Don del Espíritu Santo significa que es perdonado, borrado, el pecado y que, en el Espíritu, el bautizado participa de la vida trinitaria como hijo en el Hijo. Esos dos aspectos son enseñados por la doctrina neotestamentaria: en el bautismo el hombre muere al pecado y resucita con Cristo a una nueva vida, dirá San Pablo (cf Rom 6, 3-11; Col 2, 12-13). En el bautismo el hombre es *configurado* con Cristo glorioso—en su muerte y resurrección— por el Don pascual. Así, pues, lo común a todos los bautizados queda expresado en esos dos aspectos, o bien, más sintéticamente, en el segundo de ellos, que como efecto propio manifiesta también su causa. Todo bautizado ha sido transformado según la imagen de Cristo (cf Rom 8, 29; Fil 3, 10.21), configurado con la humanidad glorificada del Cristo pascual; ha pasado de la muerte del pecado a participar en el Espíritu Santo de la vida del Resucitado. Se trata, por consiguiente,

12. Cf H. BOÛESSE, *Le Sauveur du monde. I: La place du Christ dans le plan de Dieu*, Chambéry 1951, p. 17; B. SESBOÛE, *Jesucristo, el único Mediador*, Salamanca 1990, p. 20.

de una radical conformación con Cristo glorificado a través de la misteriosa participación ya actual, aunque bajo condiciones históricas, en su muerte y resurrección¹³.

Lo que se llama «vida gloriosa» de Cristo es su existir en la gloria del Padre, tras su muerte y resurrección. Debe entenderse que la vida humana de Cristo —vivida en su existencia cotidiana, entregada voluntariamente a la muerte y vuelta a tomar en la resurrección, pues Cristo «tiene poder para darla y para volverla a tomar» (Jn 10, 18)— es esencialmente la misma en todas esas circunstancias, aunque sea distinto el modo de poseerla en una y otra situación: bien bajo las condiciones de un existir histórico-temporal; bien bajo las condiciones de un existir supratemporal y suprahistórico *in sinu Patris*. Cambian, pues, absolutamente de una situación a otra —hasta un punto que no comprendemos— las condiciones de existencia de la santa humanidad de Cristo, pero su vida divino-humana, vivida primero en su existencia ordinaria, entregada después en la muerte, recuperada finalmente en la gloriosa resurrección, es *esencialmente la misma*. Jesucristo, en efecto, es el mismo «ayer como hoy, y lo será siempre» (Heb 13, 8)¹⁴.

¿Y qué se expresa al decir «la vida de Cristo»? ¿Qué vida es esa? Es la existencia como hombre del Hijo de Dios que, sin abandonar su realidad personal divina, manifiesta en el tiempo —bajo las condiciones históricas que dan forma a su misterioso anonadamiento— su eterno vivir como Hijo en donación al Padre *in unitate Spiritus Sancti*. La existencia terrena de Jesús es la expresión *kenótica* de su condición personal de Hijo eterno de Dios, de su ser personalmente pura relación filial al Padre en el común Amor. Antes y después de su muerte y resurrección Cristo es quien es: el Hijo hecho hombre. Y su existir como hombre es lo que es: la perfecta y misteriosa realización bajo condiciones de anonadamiento de su ser per-

13. Acerca de la doctrina paulina, cf R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950; ID., *Todes- und Lebengemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1-11*, en *Münchener Theol. Zeitsch.* 6 (1955) 32-53; C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento*, Pamplona 1973, 771 ss; O. KUSS, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, Regensburg 1963; B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung*, en *Handbuch der Dogmengeschichte* IV,2, Freiburg i. Br. 1983, pp. 20-24. Sobre el término paulino *symmorfos* —traducido y usado indistintamente como *configurado* o *conformado*, como se ve por ejemplo en algunos textos del Vaticano II (cf *Lumen gentium*, 7; *Gaudium et spes*, 22; *Presbyterorum ordinis*, 2, 12, 15, 17)—, se puede cf W. PÖHLMANN, *Symmorfos*, en H. BALZ-G. SCHNEIDER (hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart 1983, pp. 688-689.

14. Sobre este texto, cf C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1953, pp. 20-21.

sonalmente *ad Patrem*, bien en las circunstancias del existir anterior a la Pascua que culmina en su muerte, bien aunque de manera distinta en la gloriosa realidad postpascual «sentado a la derecha del Padre».

Cuando se dice que todo bautizado ha sido radicalmente configurado con Cristo glorioso, es decir, con su vida humana glorificada (con su existir glorioso tras su muerte y su resurrección), se debe hacer notar que esa configuración la recibe el bautizado ya ahora en la tierra bajo condiciones histórico-temporales, y después bajo condiciones supratemporales en el cielo. Cada bautizado ha sido configurado por el Espíritu Santo con la humanidad glorificada de Cristo y participa también, inseparablemente, en la misión salvífica del Redentor y, en consecuencia, en la eficiencia de su mediación¹⁵.

El efecto del Don bautismal, con el que cualquier otro bien sobrenatural dice relación en esta economía salvífica aunque ninguno sea equiparable con él, tiene un contenido misterioso pero sumamente preciso. Diciéndolo sintéticamente, se caracteriza por otorgar al bautizado¹⁶: a) la caridad sobrenatural como fuente del perdón de los pecados y de unidad interior, y como raíz de comunión filial con el Padre y, en el Padre, con los hombres; b) la condición filial como semejanza y participación en lo propio del Hijo; c) la asimilación con la humanidad glorificada del Hijo hecho hombre (muerto y resucitado), que significa también poder participar en su misión mediadora.

Esos bienes, que son expresivos de la nueva condición ontológica y existencial otorgada por el Espíritu Santo al bautizado, se pueden sintetizar diciendo que todo fiel ha sido elevado a la condición de ser personalmente, a semejanza de Cristo, *un portador del Espíritu Santo*. En esta frase se incluyen todos los bienes recibidos, en su doble dimensión histórica y escatológica. En realidad, esa formulación del efecto del Don bautismal significa que el bautizado ha recibido una semejanza con Cristo en su existencia terrena, a través de la donación pascual del Espíritu: el bautizado es una persona signada con la imagen de Cristo glorioso (su santa humanidad muerta

15. Al mencionar aquí la participación del cristiano en la misión del Redentor y en su eficiencia salvífica, estamos distinguiendo dos aspectos de la misma realidad: la acción mediadora de Cristo, vista en El como sujeto que la realiza o vista en sus efectos salvíficos. Ambos aspectos son consecuencia, en Cristo y participadamente en el cristiano, de la presencia activa del Espíritu Santo. Se trata, por tanto, de una realidad que debe ser teológicamente considerada en un doble plano cristológico y pneumatológico.

16. Cf B. NEUNHEUSER, *Taufe* (IV. Systematisch), en LTK 9, col. 1317-1319.

y resucitada), para ser como El *portador en la tierra del Espíritu Santo* y llegar más tarde; *in patria*, a la misteriosa plenitud prometida¹⁷.

Así, pues, la donación bautismal del Espíritu Santo pertenece al mismo plano ontológico y existencial de los propios dones que otorga: *el plano de la acción trinitaria fundante de la economía salvífica*. Esa es su característica propia, por la que se distingue y se eleva por encima de cualquier otro don pneumatológico y por la que, al mismo tiempo, se convierte en el fundamento necesario de todo carisma otorgado a un bautizado. Esa acción trinitaria consiste en sentido propio y pleno en la misteriosa donación del Padre a los hombres en el Hijo encarnado y en el Espíritu Santo enviado.

Dicho de otro modo, el Don bautismal es la participación en la criatura del misterio de Cristo, la configuración con la santa humanidad del Hijo en la que se hace acontecimiento histórico la plena salvación. Las anteriores etapas históricas del plan salvífico de Dios, desde el inicio de la creación, sólo eran misteriosa preparación del acontecimiento de Cristo¹⁸. En el Don bautismal es ya real la donación del Padre en el Hijo y en el Espíritu Santo a la persona humana. Es el *Don de la plenitud del tiempo*. Esa es la razón por la que no es sólo un don sino el Don por excelencia, el Don fundante de cualquier otro recibido en la Iglesia: todo don carismático posterior recibe de éste la especificación de ser un carisma personal pero *eclesial*, en cuanto dirigido al servicio y desarrollo de la misión de la Iglesia.

17. La expresión *portador del Espíritu Santo*, quiere indicar la realidad histórica del misterio salvífico de Cristo: ser el Hijo hecho hombre que vive en donación filial al Padre, el Ungido por el Espíritu Santo que lleva a cabo su misión salvífica. Ese es el modelo que el Don bautismal imprime en el bautizado y debe desarrollarse en él. Un bautizado es *un portador del Espíritu Santo*: una persona ungida por el Espíritu de Dios, configurada con el Hijo hecho hombre, para vivir en donación filial al Padre y realizar junto con los demás fieles una misión de mediación, que continúa la de Cristo y participa de su eficiencia salvífica.

18. Misteriosa preparación en la que se manifiesta, aunque no lo comprendamos, el misterio del tiempo. Dios envió a su Hijo cuando llegó la *plenitud de los tiempos* (cf Gal 4, 4). Eso significa que todo el tiempo anterior, tiempo salvífico en cuanto que en su seno obraba ya históricamente el amor del Padre, ha sido en función de Cristo. Significa también que todo el tiempo posterior y los hechos salvíficos que lo habitan son ya fruto de la plenitud, su consecuencia histórico-temporal, hasta que llegue el momento de la segunda y definitiva plenitud, que es la Parusía. Se puede ver, A. FEUILLET, *Structure de la section doctrinale de l'Épître aux Galates (III, 1-VI, 10)*, en *Revue Thomiste* 82 (1982) 5-39; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids 1982, p. 194.

El Don bautismal, desde el punto de vista ontológico, produce un efecto sobrenatural que no necesita en sí mismo ser completado (aunque sí será sacramentalmente perfeccionado en la Confirmación¹⁹, y ulteriormente desarrollado con ayuda de otras gracias). Por el Bautismo, una persona es ontológicamente un cristiano sin que nada le falte por parte del Don recibido. Pueden faltarle condiciones humanas para ser un perfecto receptor del Don —por ejemplo, fe o contrición en el caso de un adulto—, pero si las condiciones son las necesarias no se le niega nada propio del Don bautismal. Un elemento constitutivo del efecto bautismal, cuya plena realidad hemos expresado diciendo que hace del bautizado *un portador del Espíritu Santo* en la tierra, es la pertenencia a la Iglesia. Pertenencia pasiva y activa, pues el bautizado pasa a formar parte del Cuerpo de Cristo al tiempo que, junto con los demás y unidos a la Cabeza, lo constituye y establece en su misteriosa condición histórica. En este sentido, como *miembro del Cuerpo de Cristo* y conforme a la doctrina tradicional, todo bautizado está llamado a cooperar en el crecimiento histórico de la Iglesia, de acuerdo con su condición eclesial²⁰.

4. *Lo común a todos los fieles (II): la configuración con la santa humanidad del Hijo encarnado*

¿Qué significa configuración con la santa humanidad de Cristo? ¿Qué significa participar en lo propio del Hijo de Dios hecho hombre? La cuestión pide una respuesta articulada en dos momentos, pues primero es nece-

19. Cf A. MILNER, *The theology of Confirmation*, Cork 1971; L. LIGIER, *La Confirmation*, Paris 1973; T. A. MARSH, *Gift of Community. Baptism and Confirmation*, Wilmington 1984; J. BROSEDER, *Taufe-Firmung*, en P. EICHER (hrsg.), «Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe», 4, München 1985, pp. 167-182; K. J. BECKER, *L'insegnamento sul Battesimo del Vaticano II*, en R. LATOURELLE (ed.), «Vaticano II. Bilancio e prospettive», Assisi 1987, pp. 641-686; L.G. WALSH, *The Sacraments of initiation*, London 1988.

20. Sobre la necesaria referencia en esta cuestión a la relación Iglesia-Eucaristía, cf lo indicado en nota 11. A la bibliografía señalada allí se puede añadir el texto de P. MCGOLDSMITH (ed.), *Understanding the Eucharist*, Dublin 1969, sobre la teología eucarística inspirada en el Vaticano II. En perspectiva ecuménica se debe aludir al *Documento de Lima* de 1982 sobre «Bautismo, Eucaristía y ministerio» (BEM). Cf. M. A. FAHEY, *Catholic perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Boston 1986. La posición de la Iglesia católica sobre el documento de Lima se encuentra en M. THURIAN (ed.), *Churches respond to BEM. Official responses to the BEM text*, vol. VI: Roman Catholic Church, Geneva 1988, pp. 1-40.

sario expresar qué es lo propio del Verbo encarnado y, más tarde, a partir de eso, exponer en qué consiste participarlo²¹.

La pregunta sobre lo propio del Hijo de Dios hecho hombre, tiene una respuesta obvia e inmediata: lo propio del Hijo encarnado es 1) ser el Hijo Unigénito en el seno de la Trinidad, y 2) haber sido enviado por el Padre. La respuesta es, pues, su filiación y su misión. Pero estas nociones requieren a su vez explicación.

¿Qué es ser el Hijo Unigénito del Padre? Conforme a la doctrina de fe, esa pregunta es respondida en la Iglesia desde el siglo IV en base a las nociones de generación y de consustancialidad: ser el Hijo es haber sido eternamente engendrado por el Padre y guardar con él identidad numérica y específica de naturaleza²². Pero cabe responder de otra manera, igualmente verdadera, aunque más elaborada teológicamente, más significativa también para nuestra reflexión al resaltar la misteriosa identidad entre su filiación, su *personalitas* divina y el proceder del Espíritu Santo. Ser el Hijo en el seno de la Trinidad consiste en: a) ser persona divina como Hijo, y b) ser con el Padre origen del Espíritu Santo. Ambos aspectos son propios del Hijo como tal, y en consecuencia deben ser también considerados al pensar en el misterio de su encarnación redentora, así como al buscar el significado teológico de la configuración del cristiano con Cristo.

El Hijo Unigénito ha sido enviado por el Padre. ¿Qué «añade» este hecho al ser Hijo?, ¿qué nuevas realidades deben ser tenidas en cuenta al pensar el misterio del Hijo desde la perspectiva de su misión entre los hombres? La novedad radical es, evidentemente, la encarnación: el hecho real de que Aquel que es confesado por la Iglesia como *Dios verdadero* debe ser también confesado como *verdadero hombre*²³. ¿Qué significa haber

21. No nos preguntaremos aquí por el *cómo* de dicha participación, es decir, no reflexionaremos sobre *cómo se realiza la configuración del cristiano con Cristo*, cuestión que pertenece a la reflexión teológica sobre el misterio de la gracia como auto-comunicación de Dios al hombre. Aquí partimos de la realidad de la configuración sacramental con Cristo, común a todos los bautizados, y nos preguntamos por su contenido. No nos interesa estudiar ahora qué es la gracia como causa de esa configuración, sino qué significa ésta.

22. Esos son, en efecto, los elementos esenciales de la fe en la identidad trinitaria de Jesucristo, que la Iglesia confiesa en el Símbolo niceno-constantinopolitano del 381: «Hijo Unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, (...) engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre» (cf Dz 150).

23. Análogamente a lo señalado en la nota 21, también aquí se debe advertir que no tratamos de pensar el modo de la encarnación del Hijo, es decir, el *cómo* de su verdadera humanidad, cuestión que pertenece a otro ámbito teológico. Lo único que aquí tenemos presente es la verdad de que el Hijo de Dios ha venido

sido el Hijo enviado?, ¿qué pone la misión en lo que es ser el Hijo eterno? Añade, como decimos, una cosa primera y principal: ser también ahora el Hijo verdadero hombre. Y eso comporta dos características: a) ser en cuanto hombre hijo de María, y b) ser en cuanto hombre —en cuanto Hijo ya lo era— Imagen perfecta del Padre²⁴.

Así, pues, en el misterio del Hijo de Dios hecho hombre resaltan tres aspectos fundamentales:

a) *Su filiación*. Cristo es personalmente el Hijo del Padre como es proclamado en su bautismo (cf Mt 3, 17) o en el Tabor (cf Mt 17, 5); sólo es filialmente persona o su personalidad es filiación. También en cuanto hombre es y se conoce a sí mismo como el Hijo del Padre. Es además, por su filiación terrena, hijo de María (Mt 13, 55; Lc 1, 30-31), y primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29).

a ser verdadero hombre: «por obra del Espíritu Santo se encarnó de María Virgen, y se hizo hombre» (cf Dz 150). Por otra parte, entre encarnación, pecado del hombre y misterio pascual existe, conforme al texto bíblico, una indudable conexión. El «por nosotros», o «en favor nuestro», tan frecuente en San Pablo al hablar de la iniciativa amorosa de Dios o de Cristo (cf Gal 2, 20; 3, 13; Rom 5, 6.8; 8, 32; 14, 15; 1 Cor 1, 13; 11, 24; 2 Cor 5, 15.21; 8, 9;...), equivale a «por nuestra salvación», e incluso a «por nuestros pecados» (cf Gal 1, 3-4; Rom 4, 25; 5, 8; 1 Cor 15, 3;...). Es claro que en esos textos se entiende la salvación como liberación de los pecados, y se dice que Cristo murió para liberarnos de ellos (cf 1Pe 3, 18; Rom 4, 25). El Hijo fue enviado (se encarnó-murió-resucitó) para nuestra justificación. (Cf B. SESBOÛE, *Jesucristo, el único Mediador*, o.c., pp. 128-133). Entre envío de Hijo, por una parte, y pecado y salvación del hombre, por otra, no cabe separación. Lo que si cabe es pensarla desde puntos de partida racionalmente distintos, y exponerla teológicamente con acentos diversos no excluyentes.

24. El Hijo es «resplandor de la gloria del Padre e impronta de su esencia» según la expresión de Heb 1, 3, que recuerda, según la exégesis más común, metáforas tomadas de la teología alejandrina sobre la Sabiduría y el Logos. Según Col 1, 15, el Hijo —por cuya sangre hemos alcanzado la redención, la remisión de los pecados (v. 14), y por tanto se puede pensar que San Pablo está hablando del Hijo encarnado— es «imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura». Estos textos, y quizá también 2 Cor 4, 4, parecen hacer referencia principalmente al Hijo como Verbo del Padre, y el término «imagen» ha de ser entendido en ellos, consecuentemente, en ese sentido, que dice además relación con la obra de la creación. (Cf C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1953, t. I, pp. 161-166 y t. II, pp. 6-11; J.-N. ALETTI, *Colossiens 1, 15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Roma 1981, pp. 82-87). Sin embargo, aunque no se haga en ellos referencia directa la imagen de Dios en el hombre, en la línea de Gen 1, 26-27, tampoco hay razones que lo excluyan. Nada hay que impida afirmar ese sentido de la imagen de Dios en Cristo: si es imagen del Padre como Verbo, lo es también en cuanto hombre como Verbo encarnado.

b) *Su relación con la presencia operativa del Espíritu Santo.* No sólo en cuanto Hijo está presente con el Padre en el origen del Espíritu Santo, sino que también en cuanto Hijo hecho hombre hace presente históricamente —conforme a la voluntad del Padre— la donación plena del Espíritu Santo a los hombres. Dicho de otro modo, Cristo está en el origen histórico de la definitiva donación del Don, primero como portador (cf Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22), luego también como donador (cf Jn 20, 22-23). Su vida, su muerte, su resurrección están en relación con la entrega del Don a los hombres (cf Jn 7, 37-39; 16, 7), cuyo primer efecto es el perdón de los pecados.

c) *Su condición de Imagen del Padre.* Cristo muestra al Padre, lo da a conocer con sus acciones, con sus palabras, con su vida (Jn 1, 18); lo revela y manifiesta en sí mismo (cf Jn 12, 45; 14, 9). Da a conocer su Nombre (cf Jn 17, 6.26), es decir, la paternidad del Padre, «el misterio del Padre y de su amor»²⁵.

Esos tres rasgos esenciales del misterio del Hijo de Dios hecho hombre son también, por así decir, las coordenadas que definen el desarrollo de su acción redentora. Su existencia cotidiana —voluntariamente encaminada y plenificada en la Cruz—, su muerte y su gloriosa resurrección, manifiestan esas grandes características; y sólo contempladas desde ellas se advierte su significado. Así nos ha sido revelado el misterio del Verbo encarnado y redentor.

En el plano teológico-espiritual, que es el plano de reflexión teológica sobre los misterios en cuanto participados por el hombre, estas características del misterio del Verbo encarnado nos conducen a formular según ellas el contenido teológico de la *configuración bautismal* con Cristo. Participar de lo propio de Cristo o estar configurado con El consiste en haber sido hecho el bautizado, en el Espíritu Santo, sujeto de los dones que asimilan su existir como persona al existir del Hijo de Dios enviado: dones que asemejan espiritualmente al cristiano a la santa humanidad de Jesús, y le capacitan, por tanto, para participar eficazmente en su misión mediadora. Ha de consistir, en consecuencia, dicha *configuración* esencialmente en: a) la asimilación sobrenatural a la doble filiación de Cristo, que podemos denominar *don de filiación*; b) la asimilación sobrenatural a la relación de la santa humanidad de Cristo con la presencia operativa del Espíritu Santo, que podemos llamar *don de caridad* por su referencia a la victoria sobre el pecado y a la donación personal; c) la asimilación sobrenatural

25. Cf *Gaudium et spes*, 22.

a su condición de Imagen del Padre, revelador de su Nombre, que podemos denominar *don de compromiso con la verdad*.

Estos tres elementos esenciales de la asimilación sobrenatural del bautizado con Cristo son también, como hemos señalado, el triple fundamento de su participación eficaz en la acción mediadora del Hijo enviado como hombre. La obra redentora que realiza Cristo con su vida, muerte y resurrección no es algo añadido a ellas, sino que es su efecto propio y directo. La vida-muerte-resurrección de Jesús constituyen en sí mismas, en su unidad, la acción salvadora del Mediador, la única mediación entre Dios y los hombres. Así también la conformación bautismal con la humanidad de Cristo, a través de los dones antes señalados, es la condición necesaria y suficiente para participar eficazmente en dicha mediación. Subrayamos, pues, que la configuración del bautizado con Cristo (consagración-misión) significa, al mismo tiempo e inseparablemente, asimilación a lo suyo propio en cuanto Hijo hecho hombre y capacidad de participar en su eficacia salvífica.

Conforme a la continua tradición doctrinal de la Iglesia, que ha desembocado con gran fuerza en el Concilio Vaticano II, la acción mediadora de Cristo se expresa adecuadamente conforme al esquema del *triple oficio* (real, profético, sacerdotal): «Para esto envió Dios a su Hijo, a quien constituyó heredero de todo (cf Heb 1, 2), para que sea Maestro, Rey y Sacerdote de todos, Cabeza del pueblo nuevo y universal de los hijos de Dios»²⁶. Si el bautizado ha sido configurado con Cristo con vistas a participar en su acción mediadora —la Iglesia, en efecto, la continúa haciendo presente en la historia hasta el fin de los tiempos—, es lógico que esta participación sea descrita conforme al mismo esquema teológico. Así lo ha hecho, como es conocido, el Concilio Vaticano II²⁷.

5. *La diversificación de los fieles (I): oficios o funciones en la misión de la Iglesia*

La configuración bautismal con Cristo (el Hijo enviado como salvador) hace históricamente presente su misterio en el misterio de la Iglesia,

26. *Lumen gentium*, 13. Debe advertirse la singular fuerza de esta expresión, que asocia en términos de causalidad final la realización de la misión salvífica del Hijo encarnado con el triple oficio. Este, que evidentemente es más que un esquema de explicación, adquiere así un particular estatuto teológico.

27. Cf, por ejemplo, *Lumen gentium*, 21; *Presbyterorum ordinis*, 1; *Apostolicam actuositatem*, 10.

hasta el fin de los tiempos. La Iglesia —la comunión jerárquicamente ordenada de los fieles— ha sido conformada según la imagen de Cristo. Y así, entre la Cabeza y el Cuerpo ha quedado establecida por obra del Espíritu Santo una profunda analogía²⁸, que comprende las dos facetas de la configuración: la asimilación de los fieles con la santa humanidad de Cristo y la participación en su eficacia de su acción mediadora.

Al pensar teológicamente esta analogía con el fin de expresar cómo la Iglesia terrena hace presente a Cristo, nos encontramos con un primer interrogante: ¿por qué siendo común la configuración bautismal con Cristo existen, sin embargo, en la Iglesia terrena grupos diversos de fieles? ¿Qué naturaleza teológica tiene esa diversidad?, ¿qué fundamento?, ¿qué significado? Y, sobre todo, ¿por qué se ha de realizar el misterio de Cristo en el misterio de la Iglesia terrena según esa igualdad-diversidad de los fieles? Esta es la cuestión que nos interesa analizar.

La Constitución conciliar sobre la Iglesia relaciona causalmente la diversificación de miembros con la diversidad de oficios o funciones en la Iglesia. En base, principalmente, a la doctrina paulina de 1 Cor 12, 4 ss., la razón de la diversidad entre los fieles es colocada en la existencia de diversos dones, distribuidos de cara al ejercicio de diversas funciones: «Del mismo modo que todos los miembros del cuerpo humano, aun siendo muchos, forman, no obstante, un solo cuerpo, así también los fieles en Cristo (cf 1 Cor 12, 12). También en la constitución del Cuerpo de Cristo está vigente la *diversidad de miembros y oficios*. Uno solo es el Espíritu, que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la *diversidad de ministerios* (cf 1 Cor 12, 1-11)»²⁹.

En sentido propio, la diversidad entre los miembros por la diversidad de oficios significa vincular la diversidad con la propia estructura jerárquica de la Iglesia. La diversidad de oficios establece, en efecto, una diversificación principal de los fieles entre ministros y no ministros³⁰. Señala también el Concilio, sin embargo, otro motivo de diversidad —dentro de la anterior— por razón de la «condición y ordenación de vida»³¹, que está

28. Cf *Lumen gentium*, 8.

29. *Ibid.*, 7; subrayado nuestro.

30. «Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad (...). Pues la *distinción que el Señor estableció entre los sagrados ministros y el resto del Pueblo de Dios* lleva consigo la solidaridad» (*Ibid.*, 32).

31. «El Pueblo de Dios no sólo reúne a personas de pueblos distintos, sino que en sí mismo está integrado por diversos órdenes. Hay, en efecto, entre sus miem-

dicha para mencionar la especificidad de los religiosos, cuya diversidad en cuanto fieles no deriva directamente de la constitución jerárquica de la Iglesia, si bien la consagración religiosa «pertenece de una manera indiscutible a su vida y a su santidad»³².

Así, pues, por institución divina, es decir, por razón de los oficios a desempeñar según la estructura jerárquica de la Iglesia terrena, los fieles se diversifican entre ministros y laicos³³. Hay además en la Iglesia otros fieles, los religiosos, de los cuales algunos pueden ser también ministros desde el punto de vista del oficio, que añaden a esa distinción teológico-jurídica básica otra base de especificidad y distinción, pero en un plano distinto (el plano del estado de vida)³⁴. Si no se prestase la atención requerida a esa distinción de planos, esto es, a la doble razón de diversidad entre los fieles —una sacramental, ligada al oficio ministerial; otra no sacramental, ligada a la consagración religiosa—, podrían aparecer dificultades en el discurso teológico sobre esta materia³⁵.

bros una *diversidad*, sea en cuanto a los oficios, pues algunos desempeñan el ministerio sagrado en bien de sus hermanos, sea en razón de la condición y estado de vida, pues muchos en el estado religioso estimulan con su ejemplo a los hermanos al tender a la santidad por un camino más estrecho» (*Ibid.*, 13).

32. *Ibid.*, 44.

33. Téngase en cuenta que estamos hablando sólo de la distinción en el plano de las funciones, sin entrar ahora a considerar el contenido teológico de las nociones de ministro o de laico. Desde el punto de vista teológico, esa distinción ministros-no ministros, jurídicamente válida como vemos en el Código (cf c. 207, 1), es cierta pero insuficiente. Basta pensar, para subrayarlo, en la riqueza teológica de las Exh. ap. *Christifideles laici* (1989) y *Pastores dabo vobis* (1992).

34. Cf c. 207; 2.

35. Existe, en efecto, un peligro de uniformización del razonamiento al conducir la doble razón de diversidad a una sola, ya sea reduciendo la segunda al plano del oficio eclesiástico —que sería introducir el discurso sobre la vida consagrada en el discursos sobre la estructura jerárquica de la Iglesia—; ya sea por la reducción inversa, del oficio al plano del estado de vida —que conduciría a difuminar la reflexión sobre la condición jerárquica en la reflexión sobre los estados de vida del ministro y del laico—. Ni la vida consagrada pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia terrena, ni la condición de ministro o de laico es un puro estado de vida, semejante al de los religiosos. Hay que evitar, por tanto, la tentación de uniformizar el razonamiento sobre la diversidad de miembros en la Iglesia, sobre cuyo porqué profundo estamos tratando de ahondar. La tentación es real, y los modos de caer en ella son varios. Uno consiste, por ejemplo, en razonar sobre ministros, laicos y religiosos en base a la noción de *carisma* sin acentuar convenientemente que se trata de una noción analógica, en la que es mayor la desemejanza que la semejanza. Otro modo de enturbiar el razonamiento es trasladarlo sin más, como hemos dicho, al plano de los estados de vida, para acabar distinguiendo a unos fieles de otros no tanto por su inserción y función en la estructura de la Iglesia cuanto por su distinta espiritualidad (!!).

¿Qué significa que haya en la Iglesia terrena ministros y laicos? ¿Qué significa que haya algunos fieles consagrados a Dios a través de la profesión de los consejos evangélicos? ¿Cómo esa doble diversidad es expresión de la plasmación del misterio de Cristo en el misterio de la Iglesia *in terris*?

6. *La diversificación de los fieles (II): motivos de la diversidad de oficios en la Iglesia*

En los textos conciliares encontramos una respuesta inmediata, como hemos visto, a la cuestión acerca de la diversidad de miembros en el Cuerpo de Cristo: la diversidad de dones distribuidos por el Espíritu Santo en razón de los diversos oficios o ministerios. Ahora bien, la respuesta no es tan inmediata cuando la cuestión planteada es precisamente la inversa: ¿por qué existe en la Iglesia diversidad de oficios o ministerios?, ¿por qué ha sido constituida así? La respuesta a este interrogante no puede ser: «por la diversidad de miembros», pues ésta es por aquella, y no al revés. La diversidad de miembros es por la diversidad de oficios, y la recíproca no es cierta.

Es claro que la Iglesia ha sido establecida para desarrollar una misión mediadora, que continúa haciendo presente entre los hombres la acción salvífica de Cristo. «La Iglesia ha nacido con este fin: propagar el reino de Cristo en toda la tierra para gloria de Dios Padre, y hacer así a todos los hombres partícipes de la redención salvadora y, por medio de ellos, ordenar realmente todo el universo hacia Cristo»³⁶. Esa es la misión de la Iglesia. Y es claro también que los oficios eclesiales distintos constituyen las vías de desarrollo de dicha misión. Puede decirse que la Iglesia es para la misión, y que la misión se lleva a cabo a través de los diversos oficios. El desarrollo de la misión parece exigir, por tanto, diversidad de oficios. «Hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión. A los apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el encargo de enseñar, santificar y de regir en su propio nombre y autoridad. Los laicos, por su parte, al haber sido hecho partícipes del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les corresponde en la misión total del Pueblo de Dios»³⁷. Estas son las vías de ejercicio y desarrollo de la misión, expresada conforme al esquema del triple oficio mesiánico del Mediador.

36. *Apostolicam actuositatem*, 2.

37. *Ibidem*.

Cabe, en consecuencia, afirmar que la misión de los fieles, derivada e inseparablemente unida a su asimilación bautismal al Hijo encarnado, y consistente en participar en la eficacia de su acción mediadora (real, profética y sacerdotal) continuándola en la historia, se realiza bien a través del ejercicio del oficio ministerial, bien a través del específico apostolado laical. ¿Y los religiosos? ¿No es el estado religioso una vía de ejercicio de la misión bautismal? Ciertamente lo es, pero no como vía distinta de las anteriores —que son las únicas derivadas de la constitución jerárquica de la Iglesia— sino como vía personal inserta de modo peculiar en una u otra de ellas. «Este estado, si se atiende a la constitución divina y jerárquica de la Iglesia, no es intermedio entre el de los clérigos y el de los laicos, sino que de uno y otro algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia, y para que contribuyan a la misión salvífica de ésta, cada uno según su modo»³⁸. Todo religioso, llamado vocacionalmente de entre los ministros o de entre los laicos, como dice el texto citado, participa como tal en la eficacia de la acción mediadora de Cristo, si bien de un modo peculiar por el particular don recibido.

Así, pues, la diversidad de miembros en la Iglesia terrena se funda en una doble razón, ligada a la naturaleza de la misión a desarrollar:

a) La primera y principal razón estriba en la diversidad de oficios a desempeñar: la participación en la misión mediadora de Cristo exige que haya en la Iglesia dos funciones distintas, aunque mutuamente referidas entre sí, la función ministerial y la función laical, y con ello dos grupos diversos de fieles: ministros y laicos.

b) La segunda razón, nacida dentro de la primera, consiste en la existencia en la vida de la Iglesia terrena de un don carismático particular (la consagración a través de los consejos evangélicos), con el que algunos fieles son vocacionalmente signados.

Dentro de la comunión eclesial hay, pues, una distinción principal entre todos los fieles derivada del ejercicio de dos funciones —ministerial y laical— al servicio de la misión; y existe también una segunda distinción derivada de la consagración religiosa, desde la que algunos desempeñan peculiarmente su función ministerial o laical. Pero lo teológicamente significativo en una u otra razón de diversidad, es la referencia común a la misión mediadora del Verbo encarnado. Son simplemente modos diversos de participar eficazmente en dicha misión salvífica, y de prolongarla en el tiempo y en la historia.

38. *Lumen gentium*, 43.

A partir de aquí, la cuestión que se plantea es ésta: ¿qué significa que la participación de los fieles en la acción mediadora (real, profética y sacerdotal) de Jesucristo y en su eficacia salvífica requiera que la Iglesia terrena haya sido estructurada jerárquicamente? O bien, diciéndolo de otro modo: ¿qué significa que el Cuerpo de Cristo haya sido conformado en la tierra jerárquicamente para continuar la misión salvífica del Redentor?

Como se ve, la pregunta nos dirige a reflexionar sobre el significado teológico de esa estructuración histórica. Si el Espíritu Santo ha conformado así la Iglesia *in terris*, tal conformación debe tener un significado teológico que es preciso tratar de comprender con mayor profundidad.

7. Líneas de reflexión

a) Los carismas estructurantes de la misión de la Iglesia

Si denominamos el oficio o función de ministros y laicos por los dones que los otorgan, y nombramos a éstos con el término *carisma*, puede decirse que el Espíritu Santo ha conformado la Iglesia a partir del Don bautismal común con dos carismas postbautismales específicos —que desde ahora, para distinguirlos de cualesquiera otros, llamaremos *carismas estructurantes* (el carisma ministerial y el carisma laical)—, que permiten desplegar en el tiempo la misión mediadora de manera orgánica³⁹.

Son carismas postbautismales —y en ese sentido no añaden nada a la condición del fiel en cuanto fiel—, y funcionales en cuanto que distinguen a unos fieles de otros al capacitarlos para realizar funciones específicas al servicio de la misión salvífica de la Iglesia —y en este sentido los insertan en su lugar propio dentro de la estructura orgánica de la comunión eclesial—. En cuanto posteriores al Bautismo no alteran la común vocación y misión de todos los fieles, que permanece idéntica e invariable en laicos y ministros. Su efecto específico estriba en dar origen a dos formas distintas de participar eficazmente en la acción mediadora de Cristo.

39. La expresión *carisma estructurante* (la noción de carisma la usamos en su sentido analógico, como más arriba señalábamos) indica, pues, la condición formal de los dones con los que el Espíritu Santo estructura orgánicamente la Iglesia terrena, conforme al misterio de Cristo en ella plasmado, y de cara a la misión mediadora de su Cabeza en la que debe participar. A través de la donación de esos carismas y de su recepción por unos u otros fieles, el Cuerpo de Cristo en la tierra queda estructurado orgánicamente y capacitado para desarrollar su misión.

Por el Don bautismal común (configuración con la humanidad del Hijo de Dios) cada fiel es *portador del Espíritu Santo y miembro de la Iglesia*. Por el específico carisma estructurante recibido los fieles adquieren una especificidad nueva, accidental respecto a su condición de fiel aunque formal respecto a su función eclesial. El tema a estudiar es qué especificidad funcional otorgan esos carismas, es decir, qué es lo formal de los ministros o los laicos dentro de la estructura de la Iglesia.

b) *El carisma de vida consagrada*

Paralelamente a los que se acaba de decir en el apartado anterior, podemos denominar la consagración no sacramental derivada de la profesión de los consejos evangélicos por los dones que la establecen, y a éstos llamarlos *carisma de vida consagrada*. Tal carisma no es, logicamente, estructurante de la misión de la Iglesia pero sí está insertado en esa estructura, pues el religioso participa a su modo (con un don particular) en la acción mediadora de Cristo.

Continuando con el paralelismo respecto de lo anterior, la cuestión aquí consiste en estudiar la especificidad —no funcional respecto del desarrollo de la misión de la Iglesia— que este carisma otorga a quienes lo reciben.

c) *Una línea de trabajo: reflexionar sobre la naturaleza teológica de esos tres carismas*⁴⁰

La distinción entre laicos y ministros sólo puede radicar en lo que accidentalmente añadan al Don bautismal el carisma laical o el carisma ministerial. Esos carismas no están en el origen de la Iglesia terrena como tal —pues su origen está en el Don bautismal— pero sí la estructuran históricamente para que realice su misión salvífica. Sólo podrán, por tanto, introducir distinción en el plano en el que existen y actúan. Y esto significa que estructuran no el modo de pertenecer a la Iglesia (que sólo es uno: la recepción del Don bautismal), sino *el modo de contribuir en la realización de la acción mediadora propia del Cuerpo de Cristo en la tierra*. La distinción es, pues, eclesiológicamente funcional, pero esa «funcionalidad» en el plano de la misión de la Iglesia no debe entenderse de una manera trivial pues

40 En los párrafos que siguen simplemente señalo las líneas de continuación de estas reflexiones, que serán publicadas más adelante.

es manifestación de una distinción formal en un plano más profundo. ¿Qué se quiere decir con esto?

Nos sitúa esta cuestión ante el fundamento cristológico del misterio de la Iglesia, cuya realidad consiste en ser —tanto *in patria* como *in terris*— la unidad en el Espíritu Santo del Cuerpo de Cristo con su Cabeza. ¿Por qué el Cuerpo de Cristo en la tierra, constituido por el Don bautismal, ha de estar orgánicamente estructurado de cara a desarrollar su misión por esos dos carismas postbautismales? Si así ha sido querido por Cristo —que es su Cabeza— y vivificado por el Espíritu Santo, es que así debía ser como expresión histórico-temporal de su misterio. La razón de dicha estructuración y de las correspondientes distinciones ha de encontrarse, pues, *en el misterio mismo de la santa humanidad del Mediador*. Y esto significa que hemos de pensar sobre su propia mediación, y sobre los distintos modos de participar en ella ministros y laicos. En eso consiste la reflexión (necesariamente cristológico-pneumatológica) sobre la naturaleza teológica de los carismas ministerial y laical.

Análogamente, la reflexión sobre la naturaleza del carisma de vida consagrada consiste en pensar cómo ese carisma, sin afectar esencialmente el ejercicio de la específica función en la misión de la Iglesia del fiel que se consagra Dios a través de la profesión religiosa, lo «modaliza» sin embargo accidentalmente. Es decir, se trata de estudiar el efecto del carisma de vida consagrada en el ejercicio de la función ministerial o laical, o en otras palabras su relación con los carismas estructurantes de la acción mediadora de la Iglesia terrena. Nos encontramos, por tanto, en el mismo terreno teológico: el de la acción mediadora de Cristo.

Antonio Aranda
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

